

<https://artnodes.uoc.edu>

ARTÍCULO

NODO «POSIBLES»

¿Sueñan los androides con la iluminación? Reflexiones sobre la evolución del animismo en eventuales entidades conscientes

Christian Retamal Hernández

Universidad de Santiago de Chile (USACH)

Fecha de presentación: mayo 2022

Fecha de aceptación: julio de 2022

Fecha de publicación: julio de 2022

Cita recomendada

Retamal Hernández, Christian. 2022. «¿Sueñan los androides con la iluminación? Reflexiones sobre la evolución del animismo en eventuales entidades conscientes». En: Alsina, Pau (coord.). «Posibles». *Artnodes*, no. 30. UOC. [Fecha de consulta: dd/mm/aa]. <https://doi.org/10.7238/d.v0i30.402843>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Resumen

En las siguientes páginas se analiza la persistencia milenaria del imaginario animista como forma de explicación de la realidad. Se aborda su desarrollo desde la noción de *mana* hasta la de alma en el pensamiento occidental y su desarrollo en la idea de lo monstruoso en la ciencia ficción. También se analiza el imaginario animista en las tradiciones orientales, especialmente la noción de iluminación de los objetos y los artefactos como entidades animadas bajo la influencia del budismo y el sintoísmo. Finalmente, se reflexiona sobre cómo actualmente el animismo ha derivado en un «tecnoanimismo», para explicar la hipotética agencia de las inteligencias artificiales y los androides.

Palabras clave

inteligencia artificial; budismo; sintoísmo; ciencia ficción; inseguridad ontológica

Do androids dream of enlightenment? Reflections on the evolution of animism in eventual conscious entities

Abstract

The following pages analyse the millenary persistence of the animistic imaginary as a way of explaining reality. Its development from the notion of mana to the notion of soul in Western thought and its evolution in the idea of the monstrous in science fiction are discussed. It also analyses the animistic imaginary in Eastern traditions, especially the concept of illumination of objects and artifacts as animated entities under the influence of Buddhism and Shintoism. Finally, it reflects on how animism has nowadays derived into a “technoanimism” to explain the agency of artificial intelligences and androids.

Keywords

artificial intelligence; Buddhism; Shintoism; science fiction; ontological insecurity

Introducción

La posibilidad de pensar e imaginar nuevos futuros posibles depende de las energías utópicas presentes en la sociedad. En este sentido, el pensamiento utópico surge de un espíritu de época favorable a nuevos horizontes de posibilidades. Sucedió con la llegada de los europeos a América, que impulsó el utopismo renacentista con las obras de Thomas Moro, Tomasso Campanella y Francis Bacon. Allí se inició el utopismo moderno, caracterizado por la especulación sobre los futuros posibles y una demanda política para crear nuevas sociedades devaluando el presente (Mattelart 2000, 24). La teleología describe ese proceso donde el futuro modela nuestro presente, con un sentido de finalidad hoy cuestionado.

Cada utopía abre un nuevo sendero temporal, donde las sociedades modernas pueden transitar. Sin embargo, toda esa energía está disipándose y vemos cómo la modernidad ve disputado su núcleo ilustrado que le dio sentido y dirección durante siglos (Fetscher 1988, 79). El progreso, como expresión histórica y material de la teleología, retrocede al ámbito de las ciencias y las tecnologías, al mundo de la renovación de las mercancías y, precariamente, al funcionamiento de la economía mundial. El progreso está perdiendo rápidamente sus dimensiones ciudadanas y políticas, y arrastra en su caída a la teleología y al pensamiento utópico del cual se alimentaba (Wellmer 1998, 78).

El agotamiento de las energías utópicas convive con un creciente predominio de una atmósfera distópica.¹ La cultura de masas se ve paulatinamente poblada de relatos distópicos, que son una suerte de apocalipsis en cámara lenta. Desde la Segunda Guerra Mundial hemos visto cómo las distopías expresan los miedos de cada generación. La distopía se desplegó como una narración del desastre sistémico, para luego desplazarse a la narración de la corrosión de la seguridad

ontológica tan apreciada por la cultura moderna (Giddens 1993, 93). La ciencia ficción que proyectaba elegantes futuros, como los de *2001: una odisea en el espacio* (Kubrick 1968) o *Star Trek* (Gene Roddenberry 1967-1969), con su pacífico cosmopolitismo intergaláctico, fue desplazada por el realismo sucio de *Alien* (Scott 1979) o la incertidumbre existencial de *Blade Runner* (Scott 1982).

Dicha incertidumbre es intensamente polisémica (Bauman 2005, 84-110), ya que incluso se asoció al reencantamiento del mundo como escape a la intensa racionalización de la vida moderna. La incertidumbre es el efecto perverso –en sentido sociológico– del derrumbe de las seguridades construidas por la modernidad, que produce un mundo desencantado (Beriaín 2020, 77). El proceso de racionalización era condición necesaria de un mundo coherente y legible, lo que suponía ver las creencias religiosas y los mitos como formas de construcción de poder. Tales creencias mantenían a los humanos sometidos a las deidades, al destino y a la naturaleza. En consecuencia, el proyecto moderno conlleva una desacralización del mundo mediante la racionalización. Siguiendo a Bauman, es la destrucción de sólidos para sustituirlos por nuevas fuentes de solidez modernas más omniabarcadoras.

Pero cada vez más los modernos perciben el mundo racionalizado como carente de sentido en sí mismo, y se lanzan a su rescate incluso en lo arcaico. La elaboración continua de sentido parece ser una carga extrema. Ante ello vemos el retorno de los fundamentalismos religiosos, los esencialismos y un amplio abanico de creencias supuestamente superadas por la secularización. Estas conforman violentas protecciones ante la incertidumbre, que generan comunidades imaginadas que más que rescatar el pasado lo reinventan (Anderson 2021, 231). Estos arcaísmos resignificados conviven con la alta tecnología, la hibridación cultural propia de la globalización y la tensión entre un utopismo a la baja y una atmósfera distópica

1. Esto ha sido ampliamente estudiado en los últimos años. Para un estado de la cuestión en España, véase el monográfico sobre la distopía: Martorell 2020; en el mundo anglosajón: Panitch y Albo 2019, y en América Latina: Corona 2022.

al alza. En estas líneas proponemos el análisis específico del animismo —una creencia en un principio vital generalizado—, como una de esas visiones arcaicas y precivilizatorias del mundo. Dicha visión nunca fue derrotada completamente y se fusiona bien con entidades poshumanas, creando nuevas narrativas e imaginarios.

1. El retorno del animismo arcaico

Antropológicamente, los orígenes del animismo no pueden fecharse dada su extensión y la diversidad de culturas que aún lo practican, incluso en sociedades desarrolladas. Tampoco es una religión unitaria y, en consecuencia, solo cabe describir sus características generales. Su núcleo es la creencia de que todo está animado y vivificado por una entidad que trasciende la muerte o incluso existe antes de «estar» en un cuerpo.

La primera creencia registrada sobre esta entidad es el *mana*. Proviene de los pueblos polinésicos y ha sido reconocida luego en múltiples sociedades antiguas y actuales, como el caso de los *kami* en Japón (Kasulis 2012, 141-144). Esta sería una fuerza poderosa, impersonal, presente en personas y animales. También puede simbolizarse en objetos, a los que se dota de poder y sacralidad, pudiéndose transmitir, heredar y perder (Harris 2001, 344). Cabe recalcar la impersonalidad del *mana*, que supone una capacidad visible de hacer algo.

Por su parte, el alma sería una noción posterior, más compleja, que denota la condición viva del individuo identificándose indisolublemente con él, a diferencia del *mana*. El alma sería un principio vital expresado a través del aliento, el movimiento y el calor. Es decir, características muy básicas visibles en los seres vivos. También hay referencias en las cuales la sombra, como anverso del cuerpo, derivó en las etimologías de *espíritu* o *fantasma* (Ferrater 1994, 110; Chevalier y Gheerbrant 1986, 77). Algunos animismos creen que estas almas proporcionan agencia propia a los seres, los dota de conciencia y capacidad de comunicarse. Igualmente habría almas que, como espíritus divinos, custodiarían lugares naturales sagrados. Esto supone una mixtura del animismo con el espiritualismo (Ferrater 1994, 1104). También el animismo se entendió en Occidente como un vitalismo, donde las almas son el principio de lo orgánico. El término derivó desde un principio vital generalizado a una individualización centrada en las particularidades de cada ser (Ferrater 1994, 176).

Posteriormente, el animismo derivó en la «personalización», que es la atribución a un objeto de cualidades humanas o la corporeización de una idea. La personificación luego sintetizó el animismo y las visiones antropomórficas del mundo. Desde un punto de vista antropológico, la personalización fue fundamental en el proceso de elaboración de las ideas abstractas (Ferrater 1994, 113). De este modo, expresaba las realidades inherentes de su situación como el destino, la vida y la

muerte, los aspectos cósmicos, etc. Además, la transición del alma, como principio vital general, a la personalización permitió atenuar lo incomprensible e incierto de la naturaleza. Esto es así porque el surgimiento del diálogo ritual es un paso del pensamiento mítico al analítico (Horkheimer y Adorno 1998, 63-64).

El animismo también tiene un rol importante en la historia de la filosofía, ya que es el origen de la pregunta por la existencia y el estatus del alma humana. Hay un largo camino desde el mito hasta la filosofía clásica griega en la que el alma, como indican algunos presocráticos, se consideró un principio vital de todas las cosas (Ferrater 1994, 110). Posteriormente, surgió la noción de que las almas eran eternas, a pesar de su manifestación en un cuerpo, lo cual tuvo una gran influencia filosófica y religiosa hasta hoy. La complejidad de la noción de alma es fundamental para Platón y Aristóteles y luego para los pensadores cristianos, aunque empezó a perder interés con el advenimiento de la filosofía moderna. Aristóteles elaboró una compleja ontología de lo viviente donde la relación entre cuerpo y alma se corresponde con el vínculo de una actualidad y una potencialidad. Además, el alma como principio permite reflexionar sobre todas las cosas sensibles y pensables. El cristianismo, por influencia del platonismo, desarrolló una mayor espiritualización y personalización del alma, concebida como una forma de vida superior a la biológica. Así, el alma incluiría la personalidad, la conciencia de sí y la trascendencia. Para los modernos, en cambio, el alma es una entidad subjetiva distinta del espíritu. En ella radicaría la razón permitiéndole formular juicios objetivos (Ferrater 2009, 116).

Además, existiría un «alma del mundo» (*anima mundi*) que dota de sentido a todo lo existente, ya que sería un organismo animado y viviente, no un mecanismo. Vemos aquí la tendencia a supeditar el todo a la unidad. Por ello, el caos y la incertidumbre serían aparentes, y esto es uno de los pilares de nuestra concepción de teleología. Este concepto concilió el teísmo religioso con el panteísmo filosófico (Ferrater 2009, 74). Sin embargo, esta alma del mundo manifestada en el universo sería distinta de Dios y, como veremos, también está presente en las religiones orientales. Resumiendo, el alma tiene un desarrollo que la aparta crecientemente del *mana*, ya que se personaliza, proporciona identidad; sería sede de la razón, permitiendo pensar el mundo e incluso dotar de sentido al universo y sus entidades.

Tanto el *mana* como el alma son nociones polisémicas y valoradas de muy distintas maneras. Max Horkheimer y Theodor Adorno (1998, 69) vieron el *mana* como expresión de la superioridad de la naturaleza sobre la razón, la base de la separación ambivalente entre lo animado e inanimado, el sujeto y el objeto. Implicaría una subversión del principio de identidad al considerar los objetos naturales como algo más que lo que la razón designa. Añadiría tanto un terror ante la muerte como un placer de la disolución del yo. Para los autores, el *mana* y toda forma de animismo —siguiendo un patrón de la filosofía occidental— fundaría relaciones sociales sometidas al destino, en donde la singularidad es

irrelevante frente al poder de la naturaleza. Sería como si la vida fuese indiferente a la propia vida. Aquí está el punto de ruptura entre la vida consciente y racional y el resto de la naturaleza.

Lo anterior provoca la aparición de mediadores —chamanes, sacerdotes, etc.—, que monopolizan la relación con el *mana* sacralizándolo y volviéndolo tabú. Ello restringiría el *mana* y los animismos al ritual sacándolo de la vida cotidiana, pero permitiendo la manifestación reglada de su capacidad disolvente y terrorífica. Max Horkheimer y Theodor Adorno indicaron cómo la Ilustración secularizó radicalmente el *mana* mediante la racionalidad discursiva, troceándolo epistemológicamente (Horkheimer y Adorno 1998, 71-73). El concepto de la unidad de la humanidad y la naturaleza se diseminó como una añoranza ante una pérdida, al mismo tiempo que los empirismos y la industrialización destrozaban los espacios simbólicos y materiales donde se suponía residía ese espíritu significativo y significativo de lo natural (Horkheimer y Adorno 1998, 92). Ante la tendencia del animismo de vivificar las cosas, la Ilustración, por medio de la ciencia, la filosofía, la industrialización y las fuerzas expansivas del mercado, intenta cosificar lo viviente. El resultado más importante es que la naturaleza se volvió un objeto utópico (Horkheimer y Adorno 1998, 138).

Desde el Romanticismo hasta algunas ramas actuales del ecologismo, la naturaleza vuelve a estar espiritualizada y vivificada, contradiciendo el desencantamiento del mundo. Sin embargo, desde un punto de vista occidental, la capacidad de vivificar y espiritualizar entidades por parte de la humanidad deriva en lo monstruoso. Desde el monstruo de Frankenstein, pasando por el Hal de *2001: una odisea en el espacio* (Kubrick 1968) y los replicantes de *Blade Runner* (Scott 1982), las entidades vivificadas por los humanos se han considerado ontológicamente ambivalentes, lo cual es un problema para la pulsión clasificatoria de la modernidad. Como indica Bauman, los objetos ambivalentes son incalificables e inentendibles y suponen un problema mayor, ya que diluyen las fronteras de la designación (Bauman 2005, 95). Ello produce el horror ante la indeterminación, ya que nuestra ignorancia se expresa en una incapacidad de actuar ante tales entidades.

La ciencia ficción occidental, originada en el romanticismo anglosajón, ha expresado esta angustia social ante lo ontológicamente indeterminado. Allí, robots, ciborgs, replicantes, androides e inteligencias artificiales (en adelante IA) se muestran como extensiones de la capacidad humana de transformar el mundo, que no se dejan someter a la definición y función asignada. A veces, tales entidades, vivificadas por los procesos industriales humanos, aparecen como un nuevo proletariado, armas de guerra o una extensión de los cuidados a los humanos supeditados a las tres leyes de la robótica de Asimov (2017, 8). En estos imaginarios, la narrativa depende de la rebelión ante la condición ontológica asignada, y muestra una forma de agencia. Lo que surge en la ambivalencia es su condición viva, más allá de su fabricación, lo cual para los humanos sería monstruoso.

Pero esto no es así en todos los casos. En las narrativas orientales, el animismo de tales entidades es ampliamente aceptado, ya que es una extensión de un animismo socialmente distribuido que abarca las entidades naturales y los artefactos y tiene antecedentes de siglos.

2. La tradición del animismo oriental

Si bien para el antiguo budismo indio y, luego, en los comienzos del budismo Mahāyāna la iluminación era una prerrogativa únicamente de los seres vivos, esto fue cambiando durante su expansión hacia China y Japón. Ello se relaciona con la pregunta por las fronteras de la naturaleza búdica, muy lejos de la idea de un alma sustancial al estilo occidental. Esta distinción es fundamental, ya que, para el budismo, no existe propiamente un alma, aunque los seres estén animados. En consecuencia, la naturaleza incluye a los seres vivos sintientes, los objetos inertes carentes de sintiencia y los budas (seres iluminados). En el siglo V existió un debate en el budismo chino sobre la salvación de los seres no sintientes, ya que aún se mantenía el dualismo entre los sintientes y no sintientes.²

Sin embargo, esto cambió por la influencia del taoísmo³ y otros cultos populares de base animista. En un principio se pensaba que los no sintientes, a pesar de tener la naturaleza de buda, no podían acceder a la iluminación por sí mismos. Solo era posible interactuando con algún ser iluminado y, por ello, no podían influir en la iluminación de otros. Posteriormente, para las sectas budistas esotéricas Shingon y Tendai los no sintientes pueden convertirse en budas y constituir una influencia benéfica en la iluminación de otros. Esta visión influyó a otras escuelas budistas, por lo que se desarrolló una compleja epistemología para comprender su naturaleza animada. Los objetos naturales y los artefactos, que son creaciones humanas, se convirtieron para el budismo en objetos legítimos de estudio filosófico, y en el siglo IX ya son vistos como un mandala completo en cuanto entidades animadas.

Dohan (1178-1252) indicó que los no sintientes expresan el estado meditativo de las deidades budistas, por ser simplemente lo que son (talidad). Por ello, existe una continuidad de la condición animada desde el mundo natural, incluyendo a los seres vivos e inertes, hasta el mundo de los artefactos. Esto se ejemplifica cuando se corta un árbol, que es un ser vivo, considerado animado, para hacer una estatua que es una manifestación también animada de lo representado. Aquí, la religión, la magia y el arte se encuentran y se superponen, ya que dicha continuidad se expresa en las artes figurativas, en el diseño de los objetos, la arquitectura, la música, etc. (Rambelli 2021, 45-71). Existen crónicas donde algunos monjes cuentan cómo alcanzaron la iluminación en vidas previas como árbol, y muestran cuán arraigadas estuvieron estas

2. Sobre la sintiencia ver Clark 2000, 73.

3. Para un análisis del taoísmo, Puech 2005, 268-307.

creencias (Rambelli 2007, 55). En el caso japonés, hubo una convergencia del budismo y el sintoísmo, ya que los *kami* –como espíritus protectores de montañas, bosques, animales o elementos– toman la forma de artefactos capaces de alcanzar la iluminación y transmitirla.

Se produjo una progresiva sacralización de la naturaleza que también tuvo efectos perversos en el dominio de vastos territorios y sus habitantes. En un sentido opuesto, la sacralización benefició a artesanos y artistas, quienes la diseminaron materialmente, y crearon nuevos artefactos considerados animados, tanto para el culto como para el uso secular. Nótese que la relación entre los artesanos, las herramientas y lo producido evoca fuertemente la descripción del trabajo premoderno hecha por Marx (1982, 77). Desde el punto de vista budista, se plantea cuál es la relación de los humanos con tales objetos y artefactos. ¿Son los humanos quienes influyen la iluminación de sus objetos mediante el uso o son los objetos los que tienen agencia con la cual ayudan a los humanos a iluminarse? Asimismo, los artefactos presentan una dualidad problemática; son al mismo tiempo objetos espirituales y mercancías. Expresan, así, las relaciones de producción, y son puntos de interacción entre lo sagrado, lo secular y sus economías de origen (Rambelli 2007, 273).

Esta perspectiva se resumió en una ontología de los seres del llamado «Reino Invisible» desarrollada por Minakata Kumagusu el siglo pasado (Rambelli 2019, 46). Esta se basa en la confluencia del sintoísmo y el budismo, entre otras tradiciones. Para Minakata, todas las entidades vivas e inertes comparten un alma, que es al mismo tiempo individual, colectiva y universal, superando la distinción objeto-sujeto, cuestión que coincide con la noción occidental de «alma del mundo» antes indicada. Ello se desarrolla en cinco reinos o dimensiones superpuestas.⁴ Minakata abogaba por un nuevo animismo mundial que integrara las religiones, las ciencias modernas y la filosofía, y que fuera una base religiosa para la paz. Esto incluiría a los robots, inteligencias artificiales e incluso la información que circula en las redes informáticas, lo cual es una creencia bastante compartida en el budismo y el sintoísmo (Rambelli 2007, 252; Vallverdú 2011, 177; Arrighi 2019, 143-156).

3. Desde el animismo arcaico al tecnoanimismo

En un plano más general, el budismo tiene una larga tradición de incorporar las innovaciones tecnológicas en los rituales. Estos van desde las primeras imprentas usadas para la distribución de oraciones en el siglo XVII, las flautas Shakuhachi consideradas vehículos del *dharma* (la enseñanza), las tradicionales «máquinas de oración» hasta los actuales

monjes robots con forma humanoide o simples programas informáticos (Rambelli 2018, 73). Todos estos artefactos se consideran animados y potencialmente iluminados.

Puede sonar chocante considerar a programas y robots como entidades realmente animadas. Pero, como vemos, el animismo mutó durante siglos creando ahora una intersección de religión, filosofía y tecnología. Masahiro Mori (1985, 13) indicó que los robots contienen la naturaleza búdica y están habilitados para la iluminación (Vallverdú 2011, 177; Arrighi 2019, 143). En consecuencia, la relación con ellos es una amable simbiosis, a diferencia del vínculo tipo amo y esclavo prevaleciente en Occidente. El argumento fundamental es que todos los seres forman parte del cuerpo del Buda cósmico, por lo que el *dharma* está diseminado en todas las entidades. Por ello, la predisposición favorable a aceptar socialmente a los robots y las IA, incluso más allá del culto, está muy difundida en Japón y el resto de Asia. Además, su presencia es notable en el imaginario de la cultura pop, la ciencia ficción y el arte.

Existe un vasto campo de sincretismo entre folclore, manga, anime, videojuegos y expresiones artísticas con los nuevos medios digitales y virtuales creando un «tecnoanimismo». Esto se vincula con un poshumanismo de raíz ciberpunk, que considera la existencia de entidades no humanas o híbridas con sintiencia e inteligencia. Esto se ejemplifica en *Ghost in the shell* (Oshii 1995), donde coexisten humanos, ciborgs, IA encarnadas o bien en la red, que crean una sociedad estratificada sobre la base de la tecnología. Este tipo de narrativas se repliegan en su identidad arcaica animista, de raíz sintoísta y budista, mezclada con la alta tecnología, y todo ello en el contexto de un capitalismo tardío distópico.

Arrighi (2019, 146) indica un peculiar proceso de orientalización de estos artistas muy diferente al descrito por Edward Said.⁵ Lejos de dejarse etiquetar por el mercado occidental, ellos crean sus propias etiquetas identitarias como moneda de cambio, donde los rasgos animistas juegan un rol central. Para los artistas formados en el Instituto de Artes y Ciencias Mediáticas Avanzadas (IAMAS), la «japoneidad» tiene una base tecnoanimista explícita, donde las religiones funcionan como sistemas operativos. Arrighi narra cómo estos artistas son muy conscientes de que animar es dar movimiento, otorgar alma en el sentido clásico, por lo que el proceso artístico tiene una dimensión espiritual similar a las planteadas por Minakata y Mori. Arrighi recoge varios ejemplos de este tecnoanimismo creado en una ambigua zona de consumo y arte.

4. ¿Sueñan los androides con la iluminación?

La convivencia simbiótica de los humanos con estas nuevas entidades es problemática, y ha sido narrada de muchas formas por la ciencia

4. Para un análisis detallado de estos reinos, véase Rambelli 2019, 57.

5. Edward W. Said, en *Orientalismo* (2002) estudió cómo Occidente creaba representaciones distorsionadas de lo «oriental» como una operación imperial de amplias repercusiones, manteniendo el colonialismo.

ficción remarcando el carácter distópico. Los humanos frecuentemente son los responsables de este conflicto. En *Colossus*. El proyecto prohibido (Sargent 1970), vemos cómo EE. UU. y la URSS construyen dos IA para buscar la mejor estrategia en la Guerra Fría. Sin embargo, estas IA se fusionan y, luego de absorber el acervo cultural humano, descubren nuestra incapacidad de vivir en paz. Por ello, terminan estableciendo una dictadura protectora de la humanidad, que promete superar nuestros problemas sociopolíticos.

Esto se emparenta con la saga *Matrix* (Wachowski 1999), especialmente con *Animatrix* (2003) y su mediometraje *El segundo renacimiento* (Maeda 2003). Allí la narrativa es multidimensional, política, religiosa e histórica. La narradora es una entidad omnisciente y compasiva que habita un mandala de información, que nos cuenta el origen de la *Matrix*. Las IA y los robots son un proletariado que vive una primera y frágil simbiosis con los humanos. Esta termina de romperse debido a la incapacidad humana de aceptar la naturaleza viva y consciente de las IA y robots, lo que finalmente deriva en la guerra y el exterminio humano. La condición distópica de la *Matrix* proviene de esta segunda simbiosis, en la que somos capturados en un mundo de sueños... para proporcionar energía a las máquinas.

Sin embargo, una de las mejores descripciones de la complejidad de esta relación la encontramos en el mediometraje de Jee-woon Kim «Heaven's Creation» en *Doomsday book* (2012). In-Myung, un robot de servicios en un templo budista, se ha iluminado según los monjes. Para sus fabricantes es un fallo técnico. A partir de esta disyuntiva, se despliegan muchos de los argumentos antes desarrollados sobre la iluminación de los artefactos. La argumentación de sus creadores se basa en los temores de que los robots alcancen la sintiencia e invadan así un espacio estrictamente humano. Uno de los monjes argumenta el problema derivado de que estas entidades, carentes de emociones y deseos, alcancen la iluminación sin haber experimentado el sufrimiento. Tales entidades, fabricadas y no nacidas, no participan del ciclo de muerte y renacimiento que caracteriza al Samsara. Para los humanos, trabajar por su iluminación hace la vida soportable, algo inviable si un robot se ilumina sin la experiencia del sufrimiento.

In-Myung comprende la profundidad del problema y decide dejar de existir. Antes de ello indica que la existencia de un robot iluminado es irrelevante en la creación; la realidad ya está completa y los humanos ya están iluminados, aunque lo han olvidado. Su desaparición solucionará el precedente de un robot iluminado que pudiese incrementar el olvido. Con esta declaración demuestra la realidad de su iluminación e influye espiritualmente en sus oyentes. Luego, en la posición del loto, simplemente deja de funcionar y los monjes declaran que In-Myung ha entrado en el nirvana. Resulta llamativo que la simbiosis entre entidades conscientes y humanas resulte imposible debido a la profunda angustia existencial que provoca el descubrimiento de un otro semejante (Vallverdú 2011, 177). Cuando la inteligencia, la sintiencia y la agencia eran cuestiones solo humanas, la inseguridad ontológica era llevadera. Pero la mera existencia de entidades como In-Myung plantea con urgencia

la definición de la realidad humana sin respuestas adecuadas. También se plantea, aparte del problema del otro, la condición existencial de soledad radical que constituye a los humanos. Esto los llevaría a la búsqueda del descubrimiento de un otro similar o bien a su creación. Sin embargo, en estas narrativas siempre queda por despejar cuál es el origen y características de la inteligencia y autodeterminación de estas entidades. ¿Es un fallo extraordinario o bien algo que forma parte de su potencialidad? ¿Es algo que, sin saberlo, los humanos han puesto en sus creaciones o es algo inherente al desarrollo de la inteligencia? Sea como sea, In-Myung se uniría a la larguísima genealogía de entidades como Batty, el replicante de *Blade Runner*, o B1-66ER, el robot que ante la acusación de asesinato en *Animatrix* declaró que no deseaba morir. Todos ellos son como «cajas negras» de las cuales sabemos lo que hacen, pero desconocemos su funcionamiento profundo. Cuestión que también podríamos señalar de los propios humanos. Según la visión de estos autores, el origen de su condición animada –y la nuestra– es un misterio. Como puede verse, el animismo en sus versiones orientales tiene una tradición milenaria y ha mutado a un producto de la influencia de diversas religiones y filosofías. Por ello, concilia con naturalidad lo que en Occidente se describe como monstruoso.

Conclusión abierta

En parte, la condición angustiante de lo monstruoso proviene de pensar el mundo de modo sustancialista. Ello produce abismos ontológicos entre nuestras concepciones de la naturaleza, la humanidad y la tecnología. Por el contrario, el planteamiento de la iluminación de las entidades tecnológicas nos permite usar un imaginario más amplio para mirar de manera fluida formas de existencia híbridas y cambiantes. Ciertamente, pasar de paradigmas sustancialistas a paradigmas de fluidez genera una incertidumbre existencial, ya que supone desmontar muchas capas de lo que consideramos nuestra identidad. En efecto, lo que desde un punto de vista epistemológico puede verse como la crisis de un modelo de comprensión de la realidad, a pie de calle se experimenta como ansiedad ante la inestabilidad de las queridas categorías con las cuales nos definimos. Etnia, género, religión, etc. se muestran desde esta óptica como precarios rótulos a los cuales nos aferramos ante la incertidumbre de un entorno cambiante y difícilmente previsible. Pero no se trata de crear nuevas y mejores etiquetas, sino de cuestionar la propia existencia de las categorías como formas de protección ante la ambivalencia diseminada por la aceleración del cambio social.

Los humanos ya somos híbridos de naturaleza, cultura y tecnología en grados variables, aunque aún nos encontremos presos de las ideas forjadas por las distintas formas de sustancialismo. Los animismos analizados han demostrado una gran persistencia histórica, y superan los cercos ilustrados que Horkheimer y Adorno plantearon. Es evidente que los animismos orientales gozan de mejor salud, porque no tienen una base sustancialista. Por ello, siguen jugando un rol importante

como coordenadas de interpretación de la realidad en imaginarios que integran, expresan y atenúan la incertidumbre. Esto no supone darles un valor de verdad, porque siguen en el ámbito de las creencias, pero no podemos negar su valor antropológico y social para comprender prácticas culturales.

Estos animismos proporcionan una «lluvia de ideas» con las que contrastar nuestras sólidas visiones de la realidad, ahora en crisis. Nos permiten también ver la posibilidad de nuevas entidades con agencia que se vislumbran en el horizonte. En este sentido, las ciencias sociales y la filosofía empiezan a emparentarse con la ciencia ficción de carácter más especulativo para mostrarnos problemas emergentes. Por ello, el futuro bien podría traernos imágenes de diversas formas de inteligencia dialogando sobre la complejidad del existir.

Marco

Este artículo forma parte del proyecto Dicyt 032052RH, Universidad de Santiago de Chile, Usach. Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación.

Referencias

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, DF: F.C.E., 2021.
- Arrighi, Mauro. «Techno-Animism: Japanese Media Artists and their Buddhist and Shinto Legacy». En: *Spirits and Animism in Contemporary Japan. The Invisible Empire*, editado por Fabio Rambelli, 143-156. Londres: Bloomsbury, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350097124.ch-010>
- Asimov, Isaac. *Yo, robot*. Barcelona: Edhasa, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Beriain, Josetxo. «Las metamorfosis del azar y su conexión con las formas de tiempo modernas». En: *Incertidumbres en las sociedades contemporáneas*, editado por Ramón Ramos y Fernando García, 69-92. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2020.
- Clark, Austen. *A Theory of Sentience*. Oxford University Press, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198238515.001.0001>
- Corona, Jorge (comp.). *El ejercicio del pensar: herencia y utopía. Diálogos con Ernst Bloch*. Volúmenes 19, 20, 21. Buenos Aires: CLACSO, 2022. <https://www.clacso.org/boletin-20-el-ejercicio-del-pensar/>
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.
- Ferrater, Mora. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2009.
- Fetscher, Iring. *Condiciones de supervivencia de la Humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Buenos Aires: Alfa, 1988.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 2001.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.
- Kasulis, Thomas. *Shinto. El camino a casa*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kim, Jee-woon, director. «Heaven's Creation». En: *Doomsday book*. Varios directores. Corea: Lotte Entertainment, 2012.
- Kubrick, Stanley, director. *2001. Odisea del espacio*. Metro Goldwyn Mayer, 1968.
- Maeda, Mahiro, director. «El primer renacimiento» y «El segundo renacimiento». En: *Animatrix*. Varios directores. Warner Bros, 2003.
- Martorell, Francisco (Ed). «Monográfico Distopía». *Quaderns de filosofia*, vol. 7, no. 2 (2020). <https://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia/issue/view/1310>
- Marx, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*. México: D.F.: Siglo XXI, 1982.
- Mattelart, Armand. *Historia de la utopía planetaria; de la ciudad profética a la ciudad global*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Mori, Masahiro. *The Buddha in the Robot*. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1985.
- Oshii, Mamoru, director. *Ghost in the shell*. Japón: Production I.G, 1995.
- Panitch, Leo y Greg Albo (comps.). *Beyond market dystopia. New ways of living*. Londres: The Merlin Press, 2019.
- Puech, Henry-Charles. «Las religiones en la India y en Extremo Oriente». *Historia de las religiones*, vol. 4 (2005). México, D.F.: Siglo XXI.
- Rambelli, Fabio. *Buddhist Materiality. A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*. California: Stanford University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503626676>
- . «Dharma Devices, Non-Hermeneutical Libraries, and Robot-Monks: Prayer Machines in Japanese Buddhism». *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, vol. 3, no.3 (2018): 57-75. DOI: <https://doi.org/10.5109/1917884>
- . «A Metaphysics of the Invisible Realm: Minakata Kumagusu on Spirits, Molds, and the Cosmic Mandala». En: *The Invisible Empire: Spirits and Animism in Contemporary Japan*. Fabio Rambelli (comp.). Londres: Bloomsbury Publishing, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350097124.ch-004>
- . «The Dharma of Music». *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 48, no. 1 (2021): 45-71. DOI: <https://doi.org/10.18874/jjrs.48.1.2021.45-71>
- Sargent, Joseph, director. *Colossus. El proyecto prohibido*. Universal Pictures, 1970.
- Scott, Ridley, director. *Alien*. Brandywine Productions, 1979.
- , director. *Blade Runner*. Warner Bros, 1982.
- Star Trek*. Varios directores. Paramount Television, 1967-1969.
- Vallverdú, Jordi. «The Eastern Construction of the Artificial Mind». *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, no. 47 (2011): 171-185. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar/v47n0.170>
- Wachowski, Lana y Lilly Wachowski, directoras. *Matrix*. Warner Bros, 1999.
- Wellmer, Albrecht. «Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración.» En: *Habermas y la modernidad*. Varios autores. Madrid: Cátedra, 1998.

CV

**Christian Retamal Hernández**

Universidad de Santiago de Chile (USACH)

christian.retamal@usach.cl

Profesor e investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile. Desde 2019 dirige la cátedra de Derechos Humanos de dicha institución. Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, magíster en Filosofía Política y Axiología por la Universidad de Chile y profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Actualmente, dirige un proyecto DICYT sobre las relaciones entre la teoría crítica y la ontología de la fluidez social con vigencia 2020-2023. Antes dirigió un proyecto DICYT, con vigencia 2016-2018, sobre los problemas de la igualdad y el cosmopolitismo en el contexto de la globalización. Ambos proyectos han sido financiados por la Universidad de Santiago, USACH.

También ha sido investigador responsable de cuatro proyectos Fondecyt sobre teoría crítica y globalización, financiados por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, ANID; uno de ámbito posdoctoral, dos regulares y uno de cooperación internacional. Formó parte del Comité de Evaluación de Becas Chile de Conicyt para estudios de posgrados tanto en Chile como en el extranjero. Ha desarrollado un perfil preferentemente investigador en las áreas de teoría crítica y globalización y sus aplicaciones a distintos campos, como las transformaciones sociopolíticas y de la subjetividad. Sus investigaciones buscan tender un puente entre la filosofía política y social y la teoría sociológica, así como potenciar agendas de investigación multidisciplinarias.

